49e ANNÉE (5e SÉRIE) N° 46 17 NOVEMBRE 1932

L'AMI DU CLERGÉ

Paraît à Langres tous les Jeudis

Mgr F. PERRIOT
Protonotaire apostolique *ad instar participantium*
FONDATEUR

Mgr A. ROZIER
Prélat de la Maison de Sa Sainteté
Docteur en théologie, Chanoine titulaire de Langres
DIRECTEUR

QUESTIONS
de science ecclésiastique
CONSULTATIONS DIVERSES

Q. — *L'Ami* pourrait-il me renseigner sur les *Missionnaires du travail*, qui existent dans le nord de la France ?

R. — Vous aurez toute satisfaction en lisant la communication suivante, présentée à leur sujet au Congrès sacerdotal [1] des missionnaires diocésains qui s'est tenu à Paris le 26 mai 1932, par M. l'abbé P. Lesage, missionnaire du travail, Directeur des œuvres sociales de Roubaix-Tourcoing (130, rue du Blanc Seau, à Tourcoing). Tout ce qui suit est de lui.

* *

Afin de prévenir toute confusion, disons tout de suite que les missionnaires du travail dans le Nord sont des prêtres détachés par l'autorité ecclésiastique pour s'occuper spécialement de l'apostolat des masses ouvrières et, par le fait, de l'action sociale en fonction de cet apostolat. Ils sont sur le même plan que les missionnaires agricoles chargés de l'apostolat des milieux ruraux. Ils ne constituent nullement une Congrégation ou un essai de Congrégation religieuse.

Le premier missionnaire du travail dans le diocèse de Lille fut nommé par Mgr Charost en 1919, à la suite d'un rapport présenté, au nom de tous les Curés de Roubaix, sur la déchristianisation ouvrière provoquée par l'embrigadement en masse des ouvriers dans les syndicats cégétistes et par l'influence des doctrines et des organisations socialistes.

Pourquoi des missionnaires du travail ? — Qu'est-ce qui caractérise leur activité ? — Comment en fait s'exerce-t-elle ?

Voilà sans doute les trois questions auxquelles vous attendez de moi une réponse, brève, mais tout de même précise et complète.

I. — *Pourquoi des missionnaires du travail ?*

Est-il nécessaire, après le travail du P. Croizier, de vous exposer le fait de la déchristianisation ouvrière et de l'analyser pour en scruter les causes profondes ?

[1] Pour avoir le Compte Rendu du Congrès, s'adresser 19, rue Nitot, Paris 16e — Ce rapport, dont l'*Osservatore Romano* a souligné la grande actualité, a été résumé dans un article dudit journal des 8 et 9 août 1932, sous ce titre : *I Missionari del Lavoro.*

Je ne le crois pas. Il est communément admis maintenant que si la classe ouvrière, en France du moins, est, sauf exceptions, à peu près déchristianisée *comme classe*, c'est à cause de l'ambiance dans laquelle elle baigne, de l'atmosphère qu'elle respire, du cadre social qui l'enserre.

Milieu social des taudis, des courées, des garnis, des appartements-casernes, avec la mère à l'usine, les enfants au travail (et dans quelles conditions !), les promiscuités des transports, la mauvaise organisation des loisirs ;

Milieu professionnel des syndicats cégétiste et unitaire, complétés par la mutualité laïcisante, la coopérative socialisante (il faudra bientôt ajouter : par les institutions socialisantes d'hygiène, de prévention, de cure, de sport et d'emploi des loisirs) ;

Milieu politique du parti socialiste ;

Atmosphère de la presse socialiste.

Voilà le cadre dans lequel vit l'ouvrier et sa famille, quand elle existe encore.

Ajoutons que l'ouvrier, de par sa vie mécanisée et son peu de culture, est presque fatalement prisonnier de ce cadre dans lequel sa personnalité se dilue et s'efface.

On a pu réussir quelquefois, pour les jeunes, grâce aux patronages ou aux œuvres de jeunesse, à les retirer de ce cadre oppresseur, mais combien souvent cela a été factice et peu durable ! Et puis, ce qu'on a pu obtenir de quelques jeunes gens, on l'obtiendra plus difficilement d'ouvriers adultes. — Et d'ailleurs il reste toujours la masse.

Bref, il apparaît nettement dans ces conditions que toute action de rechristianisation doit tenir compte de cet état de fait et de cette situation psychologique. Il faut, je ne dirai pas briser le cadre, l'ouvrier ne peut s'en passer ; il faut le modifier :

Le cadre familial, par l'habitation saine et le retour de la mère au foyer ;

Le cadre professionnel et économique, par le syndicat chrétien, la mutuelle familiale, la coopérative familiale, la caisse d'épargne et de crédit ;

Le cadre politique, par un souci plus grand de la défense des intérêts politiques des travailleurs ;

Tout cela complété par une presse ouvrière, des foyers de distractions saines où l'ouvrier pourra s'instruire et se récréer en famille.

D'un mot : il faut une action sociale nettement inspirée des principes chrétiens pour enrayer l'action du socialisme déchristianisateur, — à tendances familiales afin de reconstituer un milieu

favorable à la vie chrétienne, — à base syndicale afin de résoudre le grand problème qui préoccupe l'ouvrier, celui de sa subsistance et des conditions de son travail.

Or un tel travail nécessite des spécialistes qui soient d'abord libérés du ministère paroissial et qui aient étudié plus à fond la doctrine sociale de l'Église, la législation ouvrière, les organismes syndicaux et toutes les œuvres annexes. On l'a bien fait pour l'enseignement secondaire qui, chez nous, prend plus de 200 prêtres.

Tout travail apostolique de reconquête ouvrière doit être précédé et accompagné d'un travail d'action et d'organisation sociale, cela nous paraît l'évidence même.

Voilà l'idée qui a présidé à l'institution des missionnaires du travail.

II. — *On saisira facilement maintenant ce qui caractérise leur activité*

Leur action apostolique doit être à la fois sociale et religieuse : deux points qu'il est nécessaire de distinguer logiquement et même chronologiquement, mais qui tout de même s'entremêlent dans la vie pratique, j'ai hâte de le dire.

L'action sociale dans la classe ouvrière, le missionnaire du travail la réalise avec l'aide d'une institution appropriée qu'on appelle le *Secrétariat Social*.

Le Secrétariat Social est une institution créée par quelques laïques compétents, mais dont les missionnaires du travail sont l'âme, dans le but de fournir à l'action sociale la documentation, la préparation, l'impulsion, l'aide et la coordination nécessaires. C'est dans ce cadre, à la fois souple et précis, que le missionnaire du travail exerce son activité sur le terrain de l'action et de l'apostolat ouvrier. Voyons de quelle manière.

Pour l'action ouvrière, le Secrétariat Social est d'abord un *organisme de documentation*. Il fournit aux militants et aux prêtres, en matière d'éducation et de formation sociale comme aussi de réalisations diverses, les renseignements nécessaires sous forme de revues, livres, journaux, dossiers, que l'on vient consulter sur place, sous forme aussi de communications fournies. Le missionnaire du travail doit donc posséder une solide formation sociale et se tenir à la disposition de tous ceux qui ont besoin de documentation : c'est sa première besogne.

Le Secrétariat Social est surtout un *organisme d'éducation, de préparation et de formation des élites ouvrières pour l'action sociale*. Il est bien là dans son rôle le plus direct en fournissant une âme au mouvement ouvrier chrétien, de façon à constituer des cadres de militants parmi les élites et à christianiser la masse.

Ce travail de formation s'opère sous la direction du missionnaire du travail, en liaison avec le clergé paroissial. Il se fait sur les militants par les cercles d'études, les journées et sessions d'études, les retraites spirituelles, l'école normale ouvrière, le contact direct du prêtre. Il se fait sur les masses par les conférences populaires, les journées sociales, la presse sociale.

Le Secrétariat Social est enfin *un organisme d'impulsion, d'aide et de coordination*. Il est souvent à l'origine du mouvement ouvrier chrétien, non pas comme un initiateur qui prend les responsabilités, mais comme un auxiliaire qui éclaire, conseille et suscite les bonnes volontés. Par les commissions qu'il constitue, il déblaie le terrain, fait mieux sentir les besoins et oriente les organismes nouveaux, syndicats, mutuelles, coopératives, caisses de crédit, secrétariats du peuple dont les chefs ouvriers prendront eux-mêmes la responsabilité. Il coordonne l'action parallèle de tous ces organismes qui doivent se grouper pour s'inspirer des mêmes principes, s'orienter vers les mêmes buts dans une action d'ensemble bien concertée.

Ici le missionnaire du travail apparaît bien vis-à-vis des organisations ouvrières comme le conseiller moral qui rappelle les directives de l'Église sur tous les points où se fait l'intersection des problèmes doctrinaux et des questions techniques. Laissant aux dirigeants ouvriers la responsabilité des décisions et la direction de leurs organisations qui sont vraiment autonomes, il éclaire leur jugement sur les exigences de la doctrine et leur évite ainsi les faux pas et les erreurs d'aiguillage.

Non moins important est le rôle qu'il joue pour établir la liaison parfaite entre les différents secteurs du mouvement ouvrier chrétien, pour assurer entre eux la collaboration fraternelle et l'unité d'efforts d'ensemble, en dépit des spécialisations nécessaires.

Ainsi c'est grâce à lui que pourra se constituer *l'action d'ensemble* dont les élites formées seront les instruments et qui permettra peu à peu au sein des masses, avec le relèvement matériel qui s'impose, le relèvement moral et la rechristianisation sans lesquels tout le reste demeurerait précaire et incomplet.

Ce rôle de coordination entre les activités d'une classe est *complété par une œuvre de collaboration entre les activités des diverses classes* patronale et ouvrière. Sur ce terrain du rapprochement des classes, le Secrétariat Social s'efforce d'établir les contacts, de favoriser une meilleure compréhension réciproque ; de tout son pouvoir il encourage les efforts vers la Commission mixte par la documentation qu'il fournit, par les relations qu'il ménage, par les réunions qu'il organise. Le Secrétariat Social est parfois le terrain de rencontre des dirigeants patronaux et ouvriers, non pour traiter des litiges et des questions professionnelles, mais pour amorcer l'étude de problèmes d'intérêt général. Sur ce dernier point, on peut dire que le missionnaire du travail, qui s'occupe surtout des ouvriers, est bien en même temps l'agent de liaison et de rapprochement, qui aide à établir le pont sur lequel se rencontreront enfin

les patrons et les ouvriers pour collaborer en vue du bien commun dans la justice et dans la paix.

On le saisit maintenant, et qu'on me pardonne d'y insister, l'action du missionnaire du travail, qui vue de l'extérieur aura semblé d'abord s'inspirer presque exclusivement de préoccupations d'ordre social et temporel, s'épanouira en une action de plus en plus directement spirituelle et religieuse. Cette masse ouvrière qui aura été groupée dans les œuvres sociales par des services temporels, il pourra, avec le concours des élites préparées et influentes, l'inviter à des conférences populaires, l'atteindre par une presse bien adaptée, entrer en contact avec elle dans des foyers où elle viendra chercher en famille de saines distractions.

III. — *Ce plan,* fort beau sur le papier, *a-t-il en fait été réalisé ?*

C'est en 1919 que fut nommé par Mgr Charost, dans le diocèse de Lille, le premier missionnaire du travail, M. le chanoine Debussche, que Mgr Six vint rejoindre l'année suivante pour diriger l'action sociale dans le diocèse.

Actuellement, à côté de Mgr Six qui a pris une demi-retraite, il y a un missionnaire du travail à Lille, aidé par quelques prêtres non déchargés du ministère, deux à Roubaix-Tourcoing, aidés par un Père Franciscain, un à Armentières, un à Dunkerque : voilà pour le diocèse de Lille. Dans les diocèses voisins il y a un missionnaire du travail à Valenciennes pour le diocèse de Cambrai, un à Arras pour le Pas-de-Calais, un à Amiens pour la Somme, deux à Charleville pour les Ardennes.

Chaque missionnaire du travail est adjoint à un Secrétariat Social. Tous ces Secrétariats sont groupés autour du Secrétariat Social régional de Lille, qui les réunit tous les ans pour une Journée Sociale, qui leur adresse tous les trois mois une Correspondance, leur fournit programmes et plans d'études

Remarquer que dans ce même rayon existe une organisation régionale chrétienne de syndicalisme avec 30.000 membres, de caisses d'assurances sociales avec 210.000 membres, de coopérative qui commence avec 30 succursales, de caisses ouvrières de crédit, de secrétariats du peuple...

De même, dans la région du Nord, pour la formation des dirigeants ouvriers, le Secrétariat Social régional fournit des programmes pour les cercles d'études ; il organise tous les ans une session d'études de quinze jours (la 8e se tiendra en juillet prochain) [1]. Des retraites spirituelles ont lieu dans chaque diocèse.

Ces missionnaires du travail se réunissent tous les mois pour coordonner leur action, se tenir au courant des problèmes d'actualité et mettre au point leur activité pratique tant au point de vue social qu'au point de vue religieux.

[1] Ceci était lu le 26 mai 1932.

Tous les deux mois ils se réunissent aussi avec les 26 secrétaires permanents des syndicats chrétiens et les principaux dirigeants mutualistes et coopératifs pendant toute une journée, dont la matinée est consacrée à la formation, l'après-midi à la pratique sociale.

Une centaine de cercles d'études d'ouvriers, plusieurs journées régionales d'études par an, une session annuelle de quinze jours, des retraites spirituelles : voilà pour les élites des différents degrés.

Des journées sociales en grand nombre dans les paroisses ouvrières, des conférences populaires, un journal *Le Nord Social,* qui tire à 20.000 exemplaires en 6 pages tous les quinze jours et qui va bientôt devenir hebdomadaire, des restaurants, des foyers ouvriers avec café, parfois cinéma, théâtre, dans quelques grandes villes, — de petits Secrétariats avec permanences plusieurs fois par semaine dans les quartiers des grandes villes et dans les petites villes ouvrières, secrétariats où l'on groupe les services des syndicats, des caisses de chômage, des caisses d'assurances sociales, des caisses de crédit, des renseignements populaires... Voilà en résumé le bilan d'activité de l'action ouvrière chrétienne dans le Nord.

Quels résultats avons-nous obtenu ? Permettez-moi ici de parler du secteur que je connais le mieux, Roubaix-Tourcoing-Halluin : 10.000 syndiqués chrétiens, sans compter autant de syndiqués chrétiens belges frontaliers, 50 000 membres dans les caisses chrétiennes d'assurances sociales (c'est-à-dire la moitié des ouvriers), environ 2 millions versés depuis un peu plus d'un an en indemnités de grève et de chômage, 16 millions aux assurés sociaux dans l'année 1931 ; — je ne parle pas des caisses de crédit qui ont reçu des millions en dépôt, ni des coopératives qui ne font que démarrer.

Mais le résultat apostolique, dira-t-on ? Nous en sommes encore à peu près au premier stade. A Halluin, avec 2.000 syndiqués et 3 000 assurés sociaux, on a brisé l'ambiance socialiste ou communiste ; à Roubaix-Tourcoing, avec 4.000 syndiqués et 25.000 assurés sociaux, on a fait la trouée ; à Wattrelos et dans bien des petites villes, on a arrêté la déchristianisation, la reconquête commence et devient possible ; le contact est rétabli. Désormais les ouvriers chrétiens ont leurs raisons ouvrières de croire, ils ont des chefs par vingtaines, des militants par centaines, des prêtres avec lesquels ils sympathisent cordialement et qui ont toute leur confiance

Nous sommes à pied d'œuvre ; il s'agira maintenant de développer une presse ouvrière chrétienne, de multiplier les conférences populaires, de créer de grands foyers de distraction pour les familles ouvrières, et puis d'organiser cette action, de grouper ces ouvriers dans des organismes dans lesquels ils trouveront, à côté de la défense de leurs intérêts matériels et l'amélioration de leurs conditions de vie, la possibilité de connaître et

d'aimer le bon Dieu et de vivre une vie chrétienne intégrale.

* *

NOTA. — A ceux qui désirent se renseigner plus en détail sur l'action des missionnaires du travail, nous recommandons :

Le livre du militant : *Les organisations ouvrières chrétiennes et les Secrétariats Sociaux dans la région du Nord ;* 1932, franco 4 f. 50 ; réduction par quantités ;

La *Correspondance trimestrielle des Secrétariats Sociaux du Nord ;* s'adresser au Secrétariat Social de Lille, 51, rue de la Justice, à Lille, ou au Secrét. Soc. de Roubaix-Tourcoing, 130, rue du Blanc-Seau, à Tourcoing.

Notice sur la Section des Missionnaires du travail annexée à l'Ecole des Sciences sociales et politiques de l'Université Catholique de Lille. — Pour répondre au désir de la S. C. du Concile, M. Eugène Duthoit, président des Semaines Sociales de France, a créé une Section des Missionnaires du travail, dans laquelle le cycle ordinaire des études est d'un an.

Les matières d'enseignement y sont limitées aux connaissances techniques et pratiques nécessaires à l'exercice normal de cette fonction : économie politique, sociologie, économie comparée, enquêtes sociales, géographie sociale, fléaux sociaux, législation du travail, droit international.

La formation des futurs missionnaires se complétera par des stages pratiques dans les Secrétariats Sociaux et les organisations syndicales, mutualistes, coopératives, d'inspiration chrétienne, de la région du Nord, et avec le concours des Missionnaires du travail de la région.

Un certificat d'études sociales sanctionnera les études de la 1re année, et des diplômes celles de la 2e et de la 3e année, s'il y a lieu.

Pour tous renseignements, s'adresser à M. Eugène Duthoit, 141, rue Jacquemars Giélée, Lille.

Q. — Il arrive parfois que des étrangers se confessent en leur langue maternelle devant les prêtres français, qui leur donnent l'absolution, croyant à la sincérité des pénitents, sans d'ailleurs rien comprendre de leur confession. Or, Tanquerey, dans sa *Brevior moralis*, 1920, p. 402, déclare : « Confessio est invalida... ex parte confessarii si nullum peccatum audivit aut *intellexit.* » Certains prêtres prétendent pourtant le contraire sous prétexte que « Sacramenta sunt propter homines. »

Il me semble qu'on ne peut agir ainsi qu'en cas de grave urgence (*v. g.* in periculo mortis) et absoudre alors sous condition. Autrement, des abus sont à craindre : des femmes étrangères vivant en faux ménage parfois en bénéficient pour pratiquer les sacrements, chose impossible avec des prêtres de leur langue.

Quoi qu'il en soit, voilà un cas que j'ai trouvé dans mes missions. Une femme étrangère malade, pas trop gravement, s'est confessée à un prêtre français pour faire ses Pâques ; elle s'est confessée, selon son expression, « dans son cœur, » ignorant à peu près complètement le français. Cependant elle m'a refusé catégoriquement la confession sous prétexte qu'elle est tranquille pour sa confession au prêtre français. J'ajoute qu'elle est honnête et aime l'Eglise.

Mais a-t-elle fait ses Pâques ?

R. — Pour répondre à votre question, nous ne pouvons mieux faire que de vous renvoyer à l'*Ami* 1925, p. 577 et suiv. Après lecture attentive, vous serez éclairé sur vos doutes, et vos scrupules au sujet de la validité de l'absolution donnée à un pénitent par un prêtre ignorant sa langue s'évanouiront.

Vous en conclurez que : 1o la phrase de Tanquerey est à corriger. Dès lors que le prêtre a reçu le pénitent en tant que pénitent, il a suffisamment entendu et compris au geste par lequel ce dernier s'est présenté et déclaré pécheur, par exemple en s'agenouillant au confessionnal ou en se frappant la poitrine, l'aveu du péché et de l'état de péché. Ce geste du pénitent se traduit avec la parole par ce mot : « Je m'accuse d'avoir péché. » Il n'en faut pas davantage pour avoir une absolution *valide,* puisqu'on a l'essence du sacrement. L'intégrité n'appartient pas à l'essence du sacrement. Le pénitent qui ne peut pas s'en acquitter en est dispensé.

2o Les prêtres qui estiment une telle absolution valide sont dans le vrai, mais ils se trompent sur la raison qu'ils donnent. Ce n'est pas parce que « *sacramenta propter homines,* » mais parce qu'il y a bien matière présentée par le pénitent et forme prononcée par le prêtre. Ce n'est nullement le cas d'appliquer ici l'axiome invoqué, qui aurait sa raison d'être dans le cas seulement où l'on risquerait une absolution. Celle-ci n'est nullement risquée, nullement exposée au péril de nullité.

3o Vous-même faites erreur en pensant que l'urgence grave rendrait valide une absolution qui ne le serait pas en temps ordinaire. Et votre raisonnement se présente à rebours. Il faut dire au contraire : Puisqu'une telle absolution donnée *in extremis* serait valide, elle doit l'être aussi en tout autre temps, en toute autre circonstance. Car si dans le premier cas, on trouve dans le geste du pénitent signifiant l'accusation de sa culpabilité, matière essentielle du sacrement, elle existe pareillement dans le second.

Après cela, l'absolution peut être rendue invalide de la part du pénitent, par manque des dispositions nécessaires et suffisantes, d'attrition par exemple. C'est une autre question.

Que des femmes étrangères abusent de la situation où elles se trouvent pour tromper le confesseur, c'est possible. Mais cela arrive aussi bien avec des pénitents qui parlent la langue du confesseur, s'ils sont inconnus de lui. L'ignorance de la langue peut faciliter la supercherie, mais c'est aux risques et péril du pénitent, qui sait fort bien alors à quoi s'en tenir sur l'état de sa conscience. L'épouse en rupture de ban avec les lois de l'Eglise sait fort bien qu'en trompant le confesseur sur sa situation, et en recevant la sainte communion, elle fait une mauvaise confession et une communion sacrilège.

Vous voyez ce qu'il faut penser enfin du cas d'espèce que vous signalez. La confession de cette femme étrangère, faite à un prêtre français igno-

rant sa langue, a été bel et bien valide. La pénitente a reçu le pardon de ses péchés et la grâce du sacrement, si toutefois elle avait les dispositions suffisantes de contrition. Elle était donc en état de grâce pour communier et, partant, sa communion n'a pas été mauvaise, sacrilège, mais bonne. Elle a donc réellement satisfait au précepte pascal.

Un dernier mot. Régulièrement, *per se*, la pénitente devrait soumettre ses péchés, en détail, au pouvoir des clefs, c'est-à-dire les accuser à sa prochaine confession. Car, d'après le concile de Trente, c'est une obligation *de jure divino* de confesser « omnia et singula peccata mortalia post Baptismum commissa. » (Sess. XIV, can. 7). En l'y invitant, vous avez bien fait.

Et vous avez bien fait encore en n'urgeant pas. Car la loi de l'intégrité, bien que grave, ne l'est pas au point de ne souffrir aucune exception. Vous avez appliqué l'axiome : *Lex non obligat cum tanto incommodo*, parce que vous avez jugé qu'à obliger la pénitente, *in casu*, à se confesser une seconde fois, c'était lui imposer un joug intolérable. Vous avez pressenti chez elle, sans doute, une répugnance qui lui eût rendu la confession odieuse, et jugé qu'il y aurait eu grave inconvénient à troubler son évidente bonne foi.

Q. — Dans votre n° du 28 avril, p. 263, vous avez un article très intéressant sur les derniers moments de Talleyrand et sa conversion qui semble sincère. Voici un point sur lequel je voudrais attirer votre attention.

Dans l'*Histoire Religieuse de la Révolution Française* de Pierre de la Gorce, on parle de la consécration qu'il fit de nombreux évêques constitutionnels. On avait envoyé un prêtre pour se rendre compte si tous les rites étaient bien observés, et ce prêtre put donner un témoignage affirmatif. — Mais pour qu'un sacrement soit valide, il ne suffit pas d'accomplir fidèlement les rites essentiels ; il faut, de plus, avoir la volonté d'administrer ce sacrement. Or, ne pourrait-on pas émettre des doutes sur cette volonté chez Talleyrand, puisque presque aussitôt il quittait l'habit ecclésiastique ?

Si on n'était pas certain moralement que Talleyrand a bien eu l'intention de faire des ordinations valides, que faudrait-il penser de tant de sacrements administrés, de tant d'ordinations sacerdotales et consécrations épiscopales ?

Ce point d'histoire a-t-il été élucidé ?

R. — Tout d'abord, croyez-vous que Talleyrand procéda lui-même à la consécration de « nombreux » évêques constitutionnels ? C'est le 23 février 1791 qu'il consacra, assisté de deux évêques *in partibus* (Mirondot de Babylone et Gobel de Lydda), Expilly nommé évêque du Finistère, et Maroles, nommé évêque de l'Aisne. Quatre jours après, c'est Gobel qui, assisté des deux nouveaux évêques, consacrait Saurine pour le département des Landes, et Saurine fit à son tour un certain nombre de sacres d'évêques constitutionnels (on sait que Saurine, au Concordat, devint évêque de Strasbourg).

Ce premier point élucidé, reste la question de l'intention nécessaire à la validité des consécrations épiscopales. La foi n'est pas nécessaire ; mais l'intention de faire ce que fait l'Eglise est une condition *sine qua non* de la validité. Qui vous permet de douter de l'intention de Talleyrand et des autres évêques constitutionnels ? Ils avaient, certes, l'intention bien arrêtée de constituer une Eglise avec une hiérarchie conforme à la hiérarchie de l'Eglise catholique. Leurs gestes ne s'expliqueraient pas dans l'hypothèse d'une cérémonie de pure dérision. Et leur intention de faire des évêques et des prêtres était d'autant plus nettement affirmée qu'ils se servirent toujours du Pontifical romain pour les consécrations épiscopales et les ordinations sacerdotales.

Le fait que Talleyrand ait apostasié quelques semaines après la cérémonie du 23 février 1791 n'implique nullement qu'il n'ait pas eu *hic et nunc* l'intention de procéder à une consécration valide. Tout, au contraire, milite en faveur de l'existence d'une telle intention en sa volonté. On n'a jamais émis de doute sur la validité des consécrations et ordinations de l'Eglise constitutionnelle. Nous l'avons rappelé : Saurine fut évêque de Strasbourg en 1802, et nous en pourrions citer d'autres qui continuèrent les fonctions épiscopales.

Et maintenant, venons à l'hypothèse : dans le cas où les ordinations seraient suspectes au point de vue de la validité, « que faudrait il penser de tant de sacrements administrés, de tant d'ordinations sacerdotales et consécrations épiscopales » ? — Sur ce point, voyez notre réponse de 1929, p. 345-347, dont nous transcrirons ici simplement la conclusion :

Quant à supposer que jamais Dieu permette qu'un pseudo-évêque puisse « exercer » son « ministère » dans l'Eglise, nous nous refusons à y croire. Il y aurait ici des conséquences tellement graves, qu'elles seraient en contradiction avec l'indéfectibilité promise par Jésus-Christ à l'Eglise. Si par erreur ou par malice un pseudo-évêque s'introduisait dans l'Eglise de Jésus-Christ, il faut croire que l'erreur ou la supercherie seraient vite découvertes, que leurs effets, — s'ils s'en étaient produits, — seraient vite réparés, et qu'aucun dommage grave, en somme, n'en résulterait pour les âmes. (P. 347).

On aurait tort, d'ailleurs, d'arguer de l'apostasie extérieure de certains évêques constitutionnels pour les taxer d'incrédulité et jeter même un doute sur la validité de leurs actes épiscopaux. Nous en avons pour garant la lettre suivante, écrite par Gobel après son « apostasie », et qui éclaire d'une lumière singulière les sentiments intimes de l' « apostat ». Cette lettre, adressée au curé constitutionnel Weiss, de Kirchberg, a été récemment remise aux archives de l'évêché de Strasbourg ; encore inédite, elle nous a été gracieusement communiquée par l'archiviste, avec autorisation d'en reproduire le passage intéressant notre thèse. Le voici :

« Paris, 12 frimaire de l'an II (ou 2 décembre 1793 vieux style).

« Les circonstances résultantes de l'opinion publique dans cette grande cité ont exigé de moi que je me

démisse du ministère épiscopal et curial que le peuple de Paris m'avait confié par l'organe de ses électeurs en 1791... (suivent les raisons qui ont paru à Gobel devoir motiver sa démission) .. Cependant les journaux et gazettes ont tellement altéré le discours que j'ai prononcé à la barre de la Convention, lorsque j'y ai fait ma renonciation, que le public peut se persuader que j'ai abjuré ma religion comme fausse et erronée. C'est pour vous détromper et, par vous, les fidèles de l'Eglise catholique, que je vous envoie une copie mot pour mot de mon discours en le traduisant en allemand pour le communiquer aux personnes qui en auraient été scandalisées. Vous ferez une œuvre chrétienne[1]. »

Q. — Comme pendant à l'article de l'*Ami* du 9 juin dernier, p. 382, sur l'assistance aux enterrements civils, pourriez-vous nous donner un article sur l'opportunité, ou non, *de se découvrir* au passage desdits enterrements ? Question très débattue, et qui reçoit les solutions les plus diverses. Je connais des prêtres, même intransigeants pour tout le reste, qui admettent qu'on doit, à peu près toujours, *par respect pour la mort*, se découvrir au passage d'un cadavre, quel qu'il soit. — C'est bien difficile à admettre, semble-t-il, quand il s'agit de manifestations impies, voulues et acceptées comme telles, autour d'un cercueil. Le cadavre, en la circonstance, semble bien perdre tout droit au respect. Qu'en pense l'*Ami* ?

Il faut avouer que, sur ce chapitre, l'opinion populaire n'est pas favorable du tout à une solution sévère, même dans les pires cas. « La mort, c'est toujours la mort, et on doit la respecter, » a-t-on coutume de vous répondre en pareille occurrence.

R. — « La mort, c'est toujours la mort, et on doit la respecter. » Tel est le sentiment populaire. C'est le cas alors de vous rappeler l'adage : *Vox populi, vox Dei*. Il y a dans ce peuple, qui réprouve pourtant la manifestation formellement anticléricale d'un enterrement civil dans les conjonctures que vous avez décrites, un sentiment intime qui l'incline avec respect devant le cadavre même de l'impie. D'où vient ce sentiment si profond, qui prévient le raisonnement et comme un *motus primo primus* jaillit du cœur humain, sinon de la nature elle-même ?

Ah ! sans doute, il semble qu'en la circonstance le cadavre de l'impie n'ait plus droit au respect du croyant, dont le *de cujus* a voulu, dans le dernier acte qui a relevé de sa volonté, insulter la foi religieuse. Cela paraît d'autant plus plausible que l'Eglise précisément défend à ses fidèles de participer, à moins de raisons très graves et *positis ponendis*, comme l'*Ami* l'a exposé, *loc. cit*, aux enterrements civils, surtout s'ils sont faits en haine de la religion.

Et pourtant, « la mort est toujours la mort, et on doit la respecter. »

Il faut avoir assisté à l'exécution d'un condamné du conseil de guerre pour comprendre, à l'apparat qu'on y apporte, la grandeur de la mort infligée en punition d'un crime. Les clairons ouvrent le ban, puis sonnent aux champs : c'est la Justice qui va passer. Le régiment présente les armes pendant que les soldats du peloton d'exécution, au signal d'un chef, font feu sur le coupable Les clairons sonnent de nouveau pour fermer le ban : la Justice a passé. Alors le régiment, comme aux grandes solennités militaires, au pas cadencé, défile devant le cadavre C'est que parmi les droits de l'homme il en est d'inaliénables, et celui du respect dû à sa nature est de ceux-là.

Un cadavre humain, fût il celui d'un criminel, a droit au respect : la mort, en séparant du corps l'âme coupable, a réhabilité celui là.

La mort est l'instrument de la Justice qui tire vengeance du crime. Si elle est digne de respect quand elle est décernée par la justice des hommes, à combien plus forte raison quand elle l'est par la Justice de Dieu ! Le cadavre de l'homme qui a succombé sous son étreinte n'est-il pas marqué de son empreinte expiatrice et comme purifié ? L'empreinte de la mort, c'est le vestige de Dieu, juste vengeur du crime. Quand donc passe un cadavre en son cercueil, ne voyons pas autre chose que la dépouille mortelle d'une âme qui a paru devant le Souverain Juge de tous les hommes, et inclinons-nous avec respect devant ce qui reste à nos yeux de celui que la main du Seigneur a touché

A la lumière de notre foi, cette considération prendra une importance singulière. Sur le cadavre de l'impie, comme sur celui du croyant, c'est la grande loi, à laquelle nul ne peut se soustraire, qui exerce son empire : *Statutum est omnibus hominibus semel mori*. Saluons cette égalité devant la mort dans le cadavre qui passe. Mais souvenons-nous plus encore que, d'un élu ou d'un réprouvé, il appartient à Dieu qui l'a créé et qui le ressuscitera. Hier ces restes informes, qui bientôt n'auront plus de nom dans aucune langue, étaient actionnés par une âme immortelle faite à l'image de Dieu : ils ont participé à la dignité humaine. Et demain, à droite ou à gauche, Dieu les fera encore surgir de la tombe pour le triomphe de sa Justice et la gloire de son Nom Respect à l'œuvre de Dieu !

Notre salut motivé par ces raisons sera comme la noble protestation de notre foi et notre réponse charitable aux coryphées de l'impiété. Sagement mesuré, notre respect refusera les démonstrations particulières réservées aux amis, mais accordera ce que la charité impose à l'égard même de l'ennemi, les marques générales de courtoisie humaine de bienséance sociale.

Q. — Que pensez-vous de ce concept de la transsubstantiation ? — D'après l'idée que je me suis faite des concepts modernes de la matière, tout ce que nous appelons accidents : forme, résistance, couleur, odeur, goût, etc., résulterait, pour un corps donné, d'un système spécial de molécules et d'atomes, — que les savants appelleront du nom qu'ils voudront — en quantité donnée, en relations données, doué surtout de mouvements spécifiés... Tout cet ordre constitutif et dynamique caractérise le système, p. ex. d'un morceau de métal ou d'un morceau de pain, et est à l'origine des effets divers produits par ledit morceau de métal ou de pain sur nos sens. Mais ce qui fait que le système *hic et nunc* est tel et non un autre, et qu'il

[1] Malheureusement le texte du discours n'est pas joint à la lettre remise aux archives de l'évêché de Strasbourg.

produit tels et tels effets, et non d'autres, sur nos sens, c'est évidemment la force spécifique qui régit l'ensemble du système, qui le maintient, tant qu'une force étrangère n'en modifie pas l'équilibre, dans son état constitutif et dynamique ; c'est ce que les scolastiques appellent, me semble-t-il, la forme substantielle.

Ne peut on pas concevoir dès lors la transsubstantiation comme une substitution de la puissance du Verbe Incarné à cette force spécifique qui régissait le sytème matériel du morceau de pain avant la consécration, force spécifique qui se trouve supprimée pour faire place à la puissance ou vertu de l'Homme Dieu, laquelle, par suite, transforme complètement l'ancien système et, tout en le transformant, l'assume dans ce qu'on pourrait appeler une nouvelle incarnation, en sorte qu'il n'y a plus là réellement présente que la chair du Christ sous une forme spéciale, la forme eucharistique ? Il en résulte que l'ancienne nourriture matérielle est devenue une nourriture spirituelle, tout en laissant subsister, par rapport à nos sens, les propriétés ou « accidents » ou « espèces » de la nourriture matérielle.

Cette explication me paraît plausible et il me semble qu'on ne peut lui reprocher de reproduire, sous une forme nouvelle, l'erreur condamnée de l'impanation.

R. — L'exposé que notre savant correspondant fait de son système appellerait un surcroît de précisions pour qu'un jugement pût être sûrement motivé.

I. — La première précision comporte l'existence objective des accidents ou espèces : « D'après l'idée moderne de la matière tout ce que nous appelons accidents... *résulterait*, pour un corps donné, d'un système spécial de molécules et d'atomes en quantité donnée, en relations données, doué surtout de mouvements spécifiés. » Ce « résulterait » peut être interprété de deux façons : ou bien l'accident n'est qu'une modification subjective de nos facultés sensorielles excitées diversement par le mouvement extérieur ; ou bien il est une réalité extérieure dont le mouvement est la manifestation ou, plus exactement, le véhicule jusqu'à nos sens. Voir notre article sur l'objectivité des sensations, 1931, p. 241-250. Si notre correspondant nie toute réalité objective aux accidents ou espèces, nous lui disons bien simplement qu'il fait fausse route. Nous lui dédions la conclusion suivante de F. Jansen, à l'article *Eucharistiques (Accidents)* du *Dict. de Théol. cath.*, t. v, col. 1450 :

« La doctrine qui admet la présence, après la transsubstantiation, dans le sacrement de l'Eucharistie, d'un élément sensible objectif ou réel, comme signe du corps et du sang du Christ, sans être de foi définie, nous paraît si incontestablement certaine qu'il y aurait témérité à la rejeter. Elle représente certainement l'enseignement unanime et traditionnel de l'Ecole. Avant le concile de Trente, les théologiens à tendance nominaliste, tels que Pierre d'Ailly et Robert Holkot, n'osent s'en écarter ; la théologie postridentine, dans la personne de ses plus illustres représentants, incline plutôt à considérer la thèse des *accidentia sine subjecto* comme étant de foi définie, après la condamnation de la 2e proposition de Wyclif[1] et les canons de la session XIIIe du concile de Trente[2]. Cet accord unanime des théologiens rend absolument certaine la proposition suivante : après la transsubstantiation, des éléments réels appartenant au pain et au vin et dont l'effet était de les constituer présents par rapport à nos sens (de là le nom d'espèces), continuent d'exister et sont maintenant le signe objectif sensible de la présence du corps et du sang du Christ. Nous ne pensons pas qu'on puisse interpréter autrement, étant posée l'expérience sensible dont il faut maintenir intégralement les droits, les définitions conciliaires, en particulier celles de Trente. Ces espèces, qui seules demeurent, *remanentibus dumtaxat speciebus* (can. 2), de ces réalités que l'on nous déclare substantiellement, totalement converties en des réalités transcendantes doivent être ce que saisit le toucher, ce que l'œil perçoit, ce qui est brisé, ce dont la rupture et le morcellement multiplient, avec le nombre des parts dues à la division, la présence réelle et substantielle du corps et du sang du Christ (can. 3). »

Nous craignons beaucoup que notre correspondant n'ait fait que reproduire, sous une forme à peine déguisée, les explications des théologiens cartésiens des XVIIe et XVIIIe siècles sur les accidents eucharistiques. S'il tient, comme explication de la matière, à la théorie atomique, les théologiens ne manqueront pas pour lui montrer comment elle peut être adaptée au dogme catholique : qu'il lise, en particulier, la thèse XVI du traité *De Eucharistia* du card. Franzelin.

II. — La seconde précision concerne un objet plus important encore. Nous supposons (l'exposé du système autorise cette supposition) que notre correspondant admet la réalité objective d'une matière indépendante des accidents ou espèces : ce système spécial d'atomes ou molécules doué de mouvements spécifiés. Nous lui demandons simplement : ce système spécial d'atomes dure-t-il encore après la consécration, avec cette seule différence que la force spécifique qui régissait l'ensemble du système pain ou vin a fait place à la force spécifique corps ou sang du Christ ? Il semble bien que notre auteur admette cette persistance : « Ne peut-on pas, écrit-il, concevoir la transsubstantiation comme une substitution de la puissance du Verbe Incarné à cette force spécifique qui régissait le système matériel du morceau de pain avant la consécration, force spécifique qui se trouve supprimée pour faire place à la puissance ou vertu de l'Homme-Dieu, laquelle, par suite, transforme complètement l'ancien système et, tout en le transformant, l'assume dans ce qu'on pourrait appeler une nouvelle incarnation ? » En sorte que, transposé en langage courant, la matière subsisterait, mais transformée en matière du corps et du sang du Christ par l'influence de la force spécifique — forme substantielle — de

[1] « Accidentia panis non manent sine subjecto in eodem (altaris) sacramento. » (Denz.-Bannw., n° 582).

[2] Surtout le can. 2 : « Si quis dixerit, in sacrosancto Eucharistiæ sacramento remanere substantiam panis et vini una cum Corpore et Sanguine Domini Nostri Jesu Christi, negaveritque mirabilem illam et singularem conversionem totius substantiæ panis in Corpus et totius substantiæ vini in Sanguinem, manentibus dumtaxat speciebus panis et vini, quam quidem conversionem catholica Ecclesia aptissime transsubstantiationem appellat, a. s. » (Denz. Bannw., n. 884).

Cf can. 3 : « Si quis negaverit, in venerabili sacramento Eucharistiæ sub unaquaque specie et sub singulis cujusque speciei partibus separatione facta totum Christum contineri, a. s. » (n. 885).

l'Homme-Dieu. — C'est la vieille théorie cartésienne, où est appelée corps de Jésus-Christ, toute matière unie à l'âme de Jésus-Christ comme à son principe informant, théorie reproduite par des théologiens comme Witasse et Dom Desgabets et censurée par Bossuet en ces termes : « Dans la nouvelle explication, on trouve bien le moyen de donner deux corps à l'âme de Jésus-Christ (le pain et le corps né de la Vierge Marie) et, par là, d'unir deux corps à la personne du Verbe ; mais on n'explique pas que nous recevions actuellement et en individu le même corps qui a été immolé pour nous, et qui a été dans le tombeau, qui est ressuscité de mort à vie et auquel le Verbe divin est actuellement uni au ciel [1]. »

Certes, si telle est la théorie de notre correspondant, elle ne saurait être confondue avec l'impanation. Mais nous n'oserions pas affirmer qu'elle vaille beaucoup mieux. Elle détruit d'ailleurs le concept catholique de la transsubstantiation : *conversio* TOTIUS *substantiæ panis in Corpus*, pour lui substituer un concept de simple *transformation*.

Q. — Le sacrement de Pénitence et la direction spirituelle sont deux choses différentes. Très souvent, l'accusation du pénitent fournit au confesseur l'occasion de prodiguer ses conseils ; mais la fin propre du Sacrement est cependant bel et bien la rémission des péchés par l'infusion de la grâce.

Le confesseur qui, par zèle, profite de la confession pour essayer d'élever quelque peu l'âme de son pénitent, est amené à poser à ce dernier des questions qui ne sont pas destinées à parfaire l'accusation, mais à servir de base à une « direction ».

Or je me demande dans quelle mesure un confesseur peut poser des questions de cette espèce ?

Le pénitent n'est TENU qu'à la confession des fautes graves, et le confesseur ne DOIT l'interroger que pour parfaire l'intégrité de la matière nécessaire.

Mais il s'agit ici, non des questions que le confesseur *doit* poser, mais de celles qu'il *peut* poser.

Peut-il demander au pénitent s'il n'a pas commis tels péchés véniels dont il ne s'est pas accusé, s'il communie fréquemment, s'il a communié après sa dernière confession qui date de quelques jours, s'il accomplit avec dévotion tels actes de piété, s'il éprouve des tentations contre tel commandement, etc. ?

Puisqu'il s'agit là de matière *libre* et de déclarations *libres* de la part du pénitent, peut-on le mettre dans la nécessité de répondre ? Car celui ci, qui n'avait pas, en entrant au confessionnal, l'intention d'aborder ces points, se sentira contraint de dire au confesseur ce qu'il n'était aucunement tenu de lui déclarer. Donner des réponses inexactes lui semblera une manière de commettre un sacrilège. Il peut évidemment refuser de répondre... Mais qui l'osera ?

D'autre part, si le confesseur ne peut poser des questions de cette espèce, il manque de nombreuses occasions d'exercer son zèle avec fruit. Certes, il y aura quelques pénitents qui demanderont explicitement une « direction », qui se confesseront d'une manière qui montre clairement qu'ils veulent être dirigés. Mais le grand nombre, surtout parmi les jeunes, attendront qu'on les interroge et que le confesseur prenne l'initiative de les conduire.

L'Ami pourrait-il donc me dire s'il est permis au confesseur de poser à ses pénitents des questions qui concernent la matière libre ou même ce qui ne fait aucunement partie de la matière du Sacrement, avec l'intention d'entrer davantage dans l'intimité du pénitent et de lui faire de la sorte le plus de bien possible ? Je crois qu'un grand nombre de pénitents apprécient cette manière de faire, et retournent chez le confesseur qui les traite de cette façon.

R. — Le sacrement de pénitence et la direction spirituelle sont en effet deux choses bien distinctes. Mais très souvent aussi, elles sont liées dans la pratique. La confession fournit au pasteur d'âmes une excellente occasion de donner une direction spirituelle appropriée. Et, toujours en pratique, le terrain n'est pas si délimité que confession et direction ne chevauchent l'une sur l'autre. La confession est la base et le commencement de la direction. Bien des détails concernant l'état d'âme du client sont pareillement nécessaires ou utiles au confesseur pour traiter le pénitent, et au directeur pour traiter le dirigé. Et c'est là ce qui cause vos scrupules : la délimitation entre la confession et la direction. Or précisément cette délimitation n'est pas mathématique en ce sens qu'on puisse dire : « Là finit le rôle du confesseur, ici commence celui du directeur. » Il y a un terrain commun, au contraire, sur lequel ils se rencontrent, une matière commune sur laquelle ils ont également droit, et parfois devoir, d'enquêter.

C'est se méprendre sur le devoir intégral du confesseur que de le restreindre à l'interrogation strictement nécessaire pour parfaire, le cas échéant, l'intégrité déficiente de l'accusation. Sans doute, le pénitent n'est TENU (c'est vous qui soulignez) qu'à la confession des fautes graves, qui sont la matière nécessaire du sacrement de pénitence. Mais qu'est ce à dire ? Que s'il tait volontairement des péchés véniels commis, sa confession sera néanmoins bonne, c'est-à-dire qu'elle n'invalidera pas l'absolution. Oui, l'absolution sera valide ; les fautes, toutes les fautes seront pardonnées, et le pénitent se retirera en état de grâce. Mais aura-t-il dans ce cas retiré du sacrement de pénitence toutes les grâces, lumières et secours qu'il en aurait pu retirer ? Certes non. Voilà déjà une première remarque qu'il convient de faire : il y a des confessions simplement bonnes, et il y en a de meilleures, plus fructueuses à l'âme du pénitent. Le confesseur ne pourra-t-il point, par des questions discrètes et opportunes, engager son pénitent sur le terrain de la matière libre des péchés véniels ? Qu'il en ait le droit, vous n'en doutez certainement pas. Qu'il en ait le devoir, c'est une autre affaire.

Avant de répondre, arrêtons-nous à votre affirmation : « Le pénitent *n'est tenu* qu'à la confession des fautes graves, et le confesseur ne DOIT l'interroger que pour parfaire l'intégrité de la matière nécessaire. »

Eh bien ! ne vous en déplaise, cher confrère, le confesseur ne doit pas interroger seulement pour parfaire l'intégrité de la matière nécessaire. L'absolu de votre affirmation la rend fausse. Car le confesseur n'est pas seulement un *juge*, qui a le

[1] Texte inédit publié par M. E. Levesque dans la *Revue Bossuet*, 25 juillet 1900 ; tiré-à-part, p. 19.

devoir de prononcer une sentence équitable et d'imposer une pénitence proportionnée tant au nombre et à la gravité des fautes qu'aux dispositions du pénitent ; il est encore un *docteur* et un *médecin*.

Comme juge déjà, il sera bien amené parfois, ne serait-ce qu'en vue d'imposer une pénitence salutaire, à enquêter au delà du strict nécessaire. Mais *transeat*.

Comme docteur, il a le devoir d'enseigner l'ignorant dont le savoir déficient met en péril l'absolution. Comment s'en acquittera-t-il sans une enquête qui déborde la matière nécessaire de l'accusation ? Songez au pénitent qu'il faut instruire sur son devoir d'état, dont il est nécessaire de redresser la conscience, à qui il faudrait faire un peu de catéchisme touchant sinon les vérités nécessaires de nécessité de moyen, du moins celles qui concernent la réception valide, licite et fructueuse du sacrement, ou les devoirs de la vie chrétienne. N'allez pas vous récrier, cher confrère ; mais prenez plutôt votre manuel de morale, Tanquerey par exemple, et lisez : « Si pœnitens nescit veritates quæ necessariæ sunt necessitate præcepti, v. g., mysteria fidei in symbolo contenta, Decalogi et Ecclesiæ præcepta, doctrinam de sacramentis quæ recipere debet, aliaque necessaria ad rectam vitæ christianæ institutionem, absolvi nequit nisi serio promittat quamprimum moraliter hæc omnia, pro captu suo discere ; nisi enim id promittat, eo ipso est indispositus, cum præceptum grave adimplere nolit. » *(De pœnitentia,* nº 482). Alors la conversation engagée avec le pénitent ne débordera-t-elle pas le cadre de la stricte accusation des péchés mortels ? Docteur toujours, le confesseur doit parfois faire entendre de graves avertissements tant pour le bien de son pénitent que pour celui de la société. Mais le fera-t-il à bon escient sans avoir interrogé même en matière libre ? Pour mettre en garde un adolescent en matière de chasteté, ne sera-t-il pas nécessaire d'enquêter sur ses habitudes, ses pratiques, ses sentiments ? Et pourtant la stricte accusation des fautes mortelles eût suffi à valider l'absolution. Le confesseur eût absous validement, mais en manquant à l'*obligatio monendi* que les circonstances lui imposaient sans délai.

Médecin enfin, le confesseur est tenu *ex caritate* de disposer, le cas échéant, le pénitent à recevoir l'absolution, et surtout de le prémunir contre de nouvelles rechutes. D'où nécessité pour lui de rechercher les causes et les occasions du péché, afin de prescrire le remède opportun. Le fera-t-il sans déborder encore le domaine strict de la matière nécessaire ?

Vous voyez donc que pour remplir son rôle intégral de confesseur, le prêtre est amené à poser des questions qui débordent le cadre de la stricte matière nécessaire.

Nous pouvons alors répondre à la question posée : Le confesseur qui a le *droit* d'enquête sur terrain libre, qui, par conséquent, peut interroger, en a-t-il aussi le *devoir ?* — Il faut distinguer. Devoir de justice : non, puisque, par hypothèse, les éléments qui constituent l'essence du sacrement, dont l'accusation de la matière nécessaire, étant réalisés, l'absolution sera valide. Devoir de charité : oui, car le confesseur doit, en charité, procurer la meilleure administration, le meilleur rendement du sacrement.

Or, on sait que la charité n'oblige pas *cum tanto incommodo*, que de plus elle est prudente, patiente. C'est pourquoi tous les pénitents ne seront pas à soumettre au même traitement. Avec tel ou tel, le confesseur pressentant la résistance qui risquerait de rendre la confession odieuse, ou bien de provoquer des dispositions contraires, de faire surgir un mensonge, se contentera de la stricte accusation nécessaire, différera une monition, laissera pour l'instant subsister la bonne foi, n'urgera pas le minimum de contrition, et donnera l'absolution. Avec les commerçants, ses investigations resteront aux limites du nécessaire ; avec les progressants, il les poussera davantage, et à mesure que ses pénitents offriront des dispositions à une réception plus fructueuse du sacrement, il entrera dans le détail intime de leur vie surnaturelle. Alors, il fera de la direction ? Eh bien ! soit, appelez ce gouvernement des âmes du nom que vous voudrez, pastorale ou direction spirituelle. Qu'importe le nom, et qu'importe le lieu, confessionnal ou autre ? le confesseur qui s'y adonne procure excellemment le bien des âmes. Et plût au ciel que les confesseurs fussent à un degré éminent des directeurs spirituels et jamais des machines à absolutions.

Continuez donc à prendre l'initiative, à prévenir le désir de vos pénitents. Car un grand nombre seront heureux de trouver au confessionnal les lumières plus particulières et appropriées dont leur âme a soif. Les jeunes surtout prendront le goût de la confession, au lieu de la subir comme une corvée. Tâche difficile sans doute, mais splendide, éminemment sacerdotale. Un zèle éclairé, une prudence consommée, la grâce d'état vous aideront à la remplir magnifiquement pour le bien des âmes et la plus grande gloire de Dieu.

Q. — Est-il exact de dire que la communion est une union « *substantielle* » ? En quel sens faut-il entendre le mot « substantielle » ?

On m'a dit : « Si vous parlez d'union substantielle, nous sommes alors des dieux. » Que répondre ? Faut-il maintenir le mot « substantielle » et peut-on ajouter : « sa chair est dans notre chair ; son sang est dans notre sang » ?

R. — Nous pensons qu'une assez sérieuse équivoque se cache sous votre façon de parler. Autre chose est de parler de la *présence* substantielle de Jésus-Christ en nous par la sainte Eucharistie, autre chose de parler de son *union* substantielle avec nous.

I. — De la présence substantielle de Jésus-Christ en nous par la Sainte Eucharistie. l'*Ami* a parlé assez longuement en 1926, p. 247-250. La présence

de Jésus-Christ dans l'Eucharistie est substantielle, puisque Jésus-Christ s'y trouve tout entier et par sa substance ; et parce que la substance présente dans l'Eucharistie est la substance même du corps de Jésus, ou la substance de son sang, on peut dire en toute vérité que la présence de Jésus-Christ sous les espèces consacrées est une présence avant tout *matérielle*. Entendons bien cependant que par ce mot nous ne signifions nullement que la présence du corps de Jésus dans l'Eucharistie se fait par la juxtaposition même des dimensions de ce corps aux dimensions de l'hostie, ou du lieu qui contient l'espèce eucharistique. On sait, en effet, que l'explication thomiste, de beaucoup la mieux fondée en raison, nous montre le corps de Jésus présent dans le lieu que forment les dimensions de l'hostie, non par sa quantité, mais par sa substance. La substance du pain étant changée en la substance du corps de Jésus, celle-ci prend, sous les espèces eucharistiques, la place de celle-là, dont les dimensions visibles subsistent sans sujet et forment elles-mêmes le sujet des autres accidents. Cette présence n'a aucune analogie avec les présences naturelles des corps dans le lieu où leurs propres dimensions les situent. Jésus n'est pas présent par ses propres dimensions : aussi peut-il être présent en cent lieux divers simultanément, et par conséquent, en toutes les personnes qui, après avoir communié, ont dans leur bouche, dans leur estomac, l'hostie consacrée. Et cette présence est une présence substantielle, puisque Jésus-Christ se trouve, sous les dimensions de la petite hostie, présent tout entier par la substance de son corps. Le fait de la communion, en effet, ne modifie en rien les conditions de la présence réelle de Jésus dans l'Eucharistie. En celui qui l'a reçu par la communion, Jésus est présent, mais uniquement selon les conditions sacramentelles de la présence eucharistique, c'est-à-dire en raison des espèces consacrées. Tant que ces espèces demeurent inaltérées, la présence réelle persiste. Mais aussitôt que disparaît la quantité du pain et du vin, condition sacramentelle de la présence eucharistique, la présence réelle cesse. Cette présence substantielle du corps et du sang de Jésus est donc essentiellement passagère, fugitive. Elle ne saurait réaliser, au sens objectif du mot, l'union « substantielle » de Jésus à nous, de sa chair à notre chair, de son sang à notre sang. Au moment même où cette union pourrait matériellement se réaliser, par la mixtion des éléments, la présence sacramentelle — car il n'y a que celle-là dans l'eucharistie — disparaîtrait en raison même de la corruption des saintes espèces. En résumé, il y a, après la sainte communion, une présence substantielle — toute matérielle — de Jésus-eucharistie en celui qui a communié, présence toute passagère et fugitive, qui à aucun titre ne saurait se transformer en union physique.

II. — Mais cette présence substantielle et matérielle est bien l'aspect le moins important du mystère de l'Eucharistie. Sous ce premier aspect, l'Eucharistie n'est qu'un instrument sacramentel, par lequel la divinité nous touche au plus profond de nous-mêmes pour nous communiquer sa vie. Or, à cet effet, un contact passager suffit : et c'est à ce point de vue que la présence corporelle, matérielle, fugitive et transitoire du corps et du sang de Notre Seigneur répond d'une façon amplement suffisante. Ne parlons donc pas ici d'union substantielle. Mais voyons cette union se réaliser dans l'effet dernier de l'Eucharistie, non pas certes par une fusion de la substance divine avec la substance de notre âme, mais par l'infusion de la vie divine dans notre âme par la grâce sanctifiante : ainsi l'union, accidentelle et passagère, de la chair de Jésus-Christ à notre chair a sa consommation dans l'union permanente de l'esprit qu'elle opère en la symbolisant.

C'est ce que Bossuet exprime magnifiquement en montrant, à la gloire de Marie, combien l'alliance spirituelle, — cette alliance qui se noue par la grâce, — est étroite et parfaite entre Jésus et sa divine mère, « puisqu'il faut en juger à proportion de celle du corps. »

« Cette vérité, chrétiens, c'est que Notre Sauveur Jésus-Christ ne s'unit jamais à vous par son corps que dans le dessein de s'unir plus étroitement en esprit [1]. Table mystique, banquet adorable, et vous, saints et sacrés autels, je vous appelle à témoin de la vérité que j'avance. Mais soyez-en les témoins vous-mêmes, vous qui participez à ces saints mystères. Quand vous avez approché de cette table divine, quand vous avez vu venir Jésus-Christ à vous en son propre corps, en son propre sang ; quand on vous l'a mis dans la bouche, dites-moi, avez-vous pensé qu'il voulait s'arrêter simplement au corps ? A Dieu ne plaise que vous l'ayez cru et que vous ayez reçu seulement au corps celui qui court à vous pour chercher votre âme ! Ceux qui l'ont reçu de la sorte, qui ne se sont pas unis en esprit à celui dont ils ont reçu la chair adorable, ils ont renversé son dessein, ils ont offensé son amour. Et c'est ce qui fait dire à saint Cyprien ces belles, mais terribles paroles : « Ils font violence, dit ce saint martyr, au corps et au sang du Sauveur : *Vis infertur corpori ejus et sanguini* » *(liber de Lapsis)*. Ames saintes, âmes pieuses, vous qui savez goûter Jésus-Christ dans cet adorable mystère, vous entendez cette violence : c'est que Jésus recherchait le cœur, et ils l'ont arrêté au corps, où il ne voulait que passer ; ils ont empêché cet époux céleste d'aller achever dans l'esprit la chaste union où il aspirait ; ils l'ont contraint de retenir le cours impétueux de ses grâces, dont il voulait inonder leur âme. Ainsi son amour souffre violence ; et il ne faut pas s'étonner si, étant violenté de la sorte, il se tourne en indignation et en fureur : au lieu du salut qu'il leur apportait, il opère en eux leur condamnation ; et il nous montre assez par cette colère la vérité que j'ai avancée, que, lorsqu'il s'unit corporellement, il veut que l'union de l'esprit soit proportionnée à celle du corps [2]. »

[1] « Il ne nous donne son corps que pour nous donner son esprit ; car c'est lui qui nous a dit que *c'est l'esprit qui vivifie, et que la chair par elle même ne profite pas* (Jean, VI, 64). Il nous donne son corps, afin de nous donner son esprit ; et quel est l'esprit de Jésus, sinon cet esprit de charité pure, toujours prête à renoncer à soi-même pour servir aux utilités et au salut du prochain. » *(Panégyrique de S. Pierre Nolasque*, 3e point ; *Œuvres oratoires*, éd. Lebarq, t. IV, p. 596).

[2] 1er Sermon pour la Nativité de la Ste Vierge, 2e point : Edit. Lebarq, t. III, p. 66-67.

C'est donc beaucoup plus l'union spirituelle de Jésus à l'âme qu'il faut prêcher : l'union dont le nœud est la grâce sanctifiante. L'union sacramentelle — qui comporte, pendant la fugitive durée où elle s'opère, la présence substantielle de Jésus en nous — n'est que le symbole et la cause de l'union spirituelle, que commence la grâce, que consommera la gloire. Sans doute, tous les sacrements confèrent ou augmentent en nous la grâce ; mais seule l'Eucharistie est la source de cette grâce en tant que perfectionnement de la vie spirituelle et principe d'une union plus parfaite avec Dieu. (S Thomas, IIIa, q. 79, a. 1, ad 1). Et ainsi, « la communion sacramentelle est vraiment le dernier mot de tout dans l'économie des sacrements en vue de notre vie spirituelle consistant essentiellement dans l'union de l'homme à Dieu [1]. »

C'est pourquoi les théologiens affirment que l'effet propre du sacrement de l'Eucharistie est *la transformation de l'homme en Jésus-Christ par l'amour :*

« C'est ce que démontrent, en premier lieu, les paroles du Seigneur (Jean, VI, 56), déclarant quel sera l'effet du sacrement qu'il promet alors : « Celui, dit-il, qui mange ma chair et qui boit mon sang, celui-là *demeure en moi et moi en lui.* » Or, demeurer en un autre et avoir un autre qui demeure en soi, c'est une façon de parler pour exprimer la perfection de l'amour et la transformation qui s'opère en celui qui aime vis-à-vis de l'aimé. L'apôtre S. Jean écrit en effet (I Joa., IV, 16) : « Celui qui demeure dans la charité, demeure en Dieu et Dieu en lui » C'est à dire : le propre de l'amour est de produire une mutuelle union, par laquelle celui qui aime demeure dans l'être aimé, et possède en lui-même l'être aimé. Et il ne faut pas chercher bien loin l'explication de cette figure : c'est en tant que l'être aimant fait siens les biens et la volonté de l'être aimé qu'il est dit demeurer en lui, parce qu'il s'attache à ce qui est de plus intime à son ami ; et vice-versa, en tant qu'il veut et agit pour son ami comme pour lui-même, prenant son ami comme un autre lui même, il possède l'être aimé comme demeurant en lui, comme imprimé dans son affection par une sorte de complaisance. Tel est donc l'effet du sacrement de l'eucharistie dans le communiant : celui-ci quitte en quelque sorte sa manière d'être pour se transporter vers le Christ, rejetant ce qui pouvait le contenir en lui même..

« La même conclusion découle du raisonnement théologique. L'effet propre de chaque sacrement doit être conçu d'après la ressemblance de l'effet corporel auquel sa matière est naturellement ordonnée : car c'est en raison de sa matière que le sacrement possède une signification symbolique, c'est-à-dire par mode d'analogie... Or, la partie matérielle de l'Eucharistie est ordonnée à la réfection du corps par une conversion physique d'un aliment (pain ou vin) en la substance de celui qui l'absorbe. Il est donc nécessaire que l'effet spirituel du sacrement consiste proportionnellement dans la réfection de l'âme par une conversion ou transformation d'ordre spirituel, non pas toutefois de l'aliment spirituel en la substance de celui qui communie, mais, au contraire, de celui qui communie en l'aliment spirituel qu'est le Christ : car la vie spirituelle de l'homme ne peut être réalisée par la conversion de la nourriture spirituelle en l'homme lui-même, mais par la conversion inverse. De plus, comme l'observe Albert le Grand (IV Sent., dist. 9, a. 4, ad 1), chaque fois que deux êtres s'unissent et que l'un doit être changé en l'autre, c'est le plus puissant qui attire à lui et transforme le plus faible. Et comme la nourriture eucharistique est d'une vertu plus puissante que les hommes qui la reçoivent, c'est elle qui transforme spirituellement les communiants. Aussi S. Augustin fait ainsi parler le Christ : « Ce n'est pas toi qui me changeras en toi, comme nourriture de ta chair ; c'est toi qui seras changé en moi » (*Confessions*, l. VII, c. 10).

« N'oublions pas que cette transformation spirituelle de l'âme en Jésus se fait par l'amour ou la charité : il faut donc dire que l'effet propre de l'Eucharistie est la perfection de la charité, par laquelle l'homme est pour ainsi dire changé au Christ aimé par lui. Et, pour que la réfection spirituelle de l'homme réponde à l'analogie de sa réfection corporelle, il faut entendre ici charité habituelle et charité actuelle ; tout comme la nourriture et la boisson corporelles restaurent l'homme d'une façon non seulement habituelle, mais encore actuelle, en lui conférant ce réconfort actuel que chaque homme en bonne santé éprouve en se restaurant [1]. »

III. — Mais cette union de l'âme à Jésus, cette transformation de l'âme en Jésus par l'amour, peut-on en parler comme d'une union substantielle?

Si vous entendez par « union substantielle » une participation à l'être même de Dieu, vous vous heurtez à une radicale impossibilité. Ce serait, en effet, une participation à l'être par essence, à l'acte pur, dont l'attribut est précisément l' « unicité » et, mieux encore, l'incommunicabilité. Voir, à ce sujet, *Ami* **1930, p. 42.**

Mais il est un autre sens — le sens théologiquement exact — du *divinæ naturæ consortes* **de S. Pierre. Vous en trouverez l'explication dans le même article, p. 43, dont voici la conclusion :**

« La grâce sanctifiante est une participation de la nature divine, formellement considérée comme telle, c'est-à-dire comme premier principe des deux actes, vision et amour, qui lui sont essentiellement propres. Cela ne signifie nullement que nous participions à l'être ou l'essence divine comme telle ; nous avons souligné tout au début l'impossibilité d'une telle conception. Mais cela veut dire qu'en notre âme est déposé un principe surnaturel qui nous permet d'accomplir les actes nécessaires à l'intuition de l'essence divine et à l'amour et la possession de Dieu en lui-même. Si cette participation est dite *physique* par la plupart des auteurs, c'est parce qu'elle contient en elle-même, d'une façon très réelle, cette puissance d'atteindre Dieu et de l'aimer. De plus, c'est encore une participation simplement *analogue* et même *inadéquate*. Analogue, parce que la réalité qu'elle pose dans l'âme humaine présente, par rapport à la nature divine, des dissemblances considérables, nonobstant la similitude de la saisie immédiate et de l'amour de Dieu. Tout d'abord, la nature divine est en Dieu par essence ; en l'âme, la grâce n'est qu'une participation En Dieu, la nature s'identifie avec l'acte pur ; en l'âme, la grâce s'ajoute à la substance spirituelle comme une nouvelle nature En Dieu, la nature est substance ; en l'âme, elle est accident. En Dieu, la nature atteint dans son acte à la compréhension de l'essence divine en l'âme, la grâce ne donne le pouvoir d'atteindre Dieu que d'une façon déficiente : Dieu est vu entier, mais non totalement. Aussi, avec sa mesure habituelle, S. Thomas dit-il que, par la grâce, l'âme participe à la nature divine *per quandam similitudinem...* »

CONCLUSION. — **Nous n'ignorons pas que les expressions dont s'est servi notre correspondant ne sont ni inédites, ni inouïes. On en trouve de**

[1] **Pègues,** *Com. lit.* **in h. l., t. XVIII, p. 271.**

[1] Billot, *De Sacramentis*, t. I, thèse LI, § 1.

semblables chez les meilleurs auteurs. Est-ce à dire qu'on doive les approuver ?

L'exposé théologique que nous venons de faire nous force à conclure à la négative. Pas d'union substantielle, ni quant au *res et sacramentum* qui est le corps et le sang de Jésus sous les espèces sacramentelles, ni quant à la *res sacramenti* qu'est la charité ou la grâce transformante. Parlons de présence réelle, substantielle quant au premier ; parlons d'union spirituelle ou de participation divine quant à la seconde. Quant à dire que la chair de Jésus est dans notre chair, son sang dans notre sang, c'est là une figure qui, prise dans sa signification littérale, ne saurait se soutenir. Nous ne l'emploierions pas.

Q. — Il s'agit de la manière dont Arregui, S. J, en sa Théologie morale, explique la matière du Sacrement de l'Eucharistie.

D'abord *le seigle* est-il du « triticum, » et est-ce bien vrai qu'il peut être matière valide, alors que les autres théologiens l'appellent « materia *dubia* » ? Ensuite est-ce bien vrai ceci : « Panis triticeus cui parva quantitas *alius frumenti* immisceatur est materia graviter illicita » ? Je croyais que tout froment était « triticum » puisque toutes les théologies traduisent « *panis triticeus* » par « pain de froment » ?

R. — Le pain est la matière ordinaire du sacrement de l'Eucharistie. Quand Notre-Seigneur a institué l'Eucharistie, il s'est servi du pain en usage chez les Juifs. Son geste rendait manifeste sa volonté. Les Apôtres, investis du sacerdoce, prendraient donc pareillement, pour répéter le rite sacramentel institué par le Maître, du pain qu'on mange à table, fait de farine de froment et cuit au four ou sous la cendre. L'Eglise l'a entendu ainsi toujours, et le pain ordinaire en usage parmi les hommes a toujours été la matière du sacrement.

Le pain ordinaire, disons-nous. Mais du pain, on en fait avec diverses farines. On en fait avec du blé, du seigle, de l'épeautre, de l'orge, de l'avoine, du maïs, du riz, du millet, des fèves, des pois, même avec des pommes de terre. Pendant la guerre, nos populations ont connu un pain fait du mélange varié de diverses farines. Pourra-t-on se servir pour la sainte Eucharistie de toutes ces sortes de pain ?

Tout d'abord il est hors de conteste qu'on doit exclure tout pain qui ne serait pas fait de farine de froment. La loi de l'Eglise est claire. Déjà dans le décret *Pro Armenis*, Eugène IV écrit : « Cujus Eucharistiæ materia est panis triticeus et vinum de vite. » « Si panis non sit triticeus non conficitur sacramentum, » dit également la Rubrique du Missel (VI, 198) Le Catéchisme du Concile de Trente déclare qu'aucun autre pain que le pain de froment ne peut être considéré comme une matière suffisante pour le sacrement de l'Eucharistie ; il en appelle à la tradition apostolique et à l'autorité de l'Eglise : « Hoc apostolica traditio nos docuit, et Ecclesiæ auctoritas formavit. » Enfin le canon 815 est formel : « Panis debet esse mere triticeus. »

On se servira donc uniquement du pain fait de farine de froment. C'est le pain dont s'est servi Notre-Seigneur, puisqu'il a consacré avec du pain azyme, qui. sinon d'après le commandement exprès de l'Exode (XXIX, 2), du moins d'après la coutume, était fait avec de la fleur de farine de froment : « panesque azymos... de simila triticea cuncta facies. » D'autre part. S. Thomas nous donne la raison obvie de ce choix : le pain de froment est vraiment le pain ordinaire, le plus en usage ; les autres ne sont que des succédanés. « Ad usum sacramentorum assumitur talis materia, quæ communius apud homines in talem usum venit. Inter alios autem panes communius homines utuntur pane triticeo ; nam alii panes videntur esse introducti in hujus panis defectum. » (IIIa P., q. 74, art. 3). Si le saint docteur admet le pain de seigle, c'est parce que, suivant la science de son temps, il le considérait comme un froment dégénéré : « ex grano tritici seminato in malis terris nascitur siligo » *(ibid*, art. 3, ad 2). Le pain de froment, enfin, est merveilleusement indiqué pour signifier les effets du sacrement contenant véritablement le Christ qui s'est comparé au grain de froment.

Il faudra donc rejeter comme susceptible de rendre invalide la consécration de l'Eucharistie toute matière qui n'est pas du froment, c'est-à-dire du blé. Et voilà exclus le seigle, l'orge, l'avoine, le maïs, et toutes autres graines qui ne sont certainement pas du froment.

Mais la difficulté surgit en face de graines usitées en certaines régions, et dont on peut se demander si elles sont vraiment du froment. L'analyse scientifique ne nous donne pas de solution, car ses classements en genres, espèces ou simplement variétés, en se basant sur des signes extérieurs accidentels, sont insuffisants. Aussi De Lugo, et après lui plusieurs théologiens, remarquent-ils qu'il faut s'en rapporter à l'estimation commune, à l'appréciation des hommes : « In universum est observandum, écrit De Lugo, ad hujusmodi quæstiones, non tam debere attendi unitatem vel diversitatem specificam materiæ, quam si juxta communem usum reputatur pro pane talis materia, necne. » (Disp. 4, sect. 1). La remarque est juste. à condition pourtant qu'on ne l'urge pas trop, qu'on ne l'étende pas au delà des limites de la controverse pour ramener le différend sur un terrain plus vaste qui englobe toutes ces graines, orge, seigle, maïs, etc., que nous croyons avec la grande majorité des théologiens devoir être formellement exclues.

Dans le lexique de Forcellini, cité par Cappello *(De Sacramentis*, t. I, n. 267), on lit la description suivante du froment désigné sous le vocable de *triticum*. Ce n'est pas n'importe quel froment, mais. « *nobilissimum frumenti genus*, radice in fibras sparsa, foliis ternis, aut quaternis, aut quinis, oblongis et angustis, seque mutuo amplectentibus ; culmo quatuor vel quinque nodis discreto, ex quibus singula folia oriuntur : spica

in summo aristis munita vel etiam sine iis, in qua grana sunt glumis involuta. » Alors faut-il considérer le froment comme un genre qui renferme plusieurs espèces ou simplement comme une espèce qui comporte plusieurs variétés? Dans le premier cas, à côté du *triticum* viendront se ranger sous l'appellation aussi de « froment » d'autres graines similaires, l'épeautre, par exemple. Dans le second cas, ces graines seront exclues. De là les divergences parmi les théologiens, et la raison de votre doute : tout froment est-il *triticum ?* La question n'est pas encore élucidée.

En pratique, il est certain que le froment ou blé comporte des variétés. Les agriculteurs connaissent bien le blé blanc, le blé rouge, le blé de printemps, le blé d'hiver, etc. Ce sont là des variétés qui accusent entre elles non des différences spécifiques, mais accidentelles. Et si l'on parle d'espèces de blé différentes, c'est en termes vulgaires, impropres : le langage courant n'a pas toujours la précision philosophique. Toutes ces variétés venant bien sous l'appellation de « blé » ou « froment » sont sans conteste matière valide du sacrement d'Eucharistie.

Mais ces graines qui, dans les pays où elles sont en usage, sont par les habitants et usagers tenues pour du froment, sont-elles réellement du *triticum ?* Par exemple, celles qui viennent sous la dénomination latine de *spelta, siligo, far,* etc. ? Ici, *controvertitur.*

A titre d'exemple, prenons l'épeautre, *spelta,* avec la farine de laquelle on fait, en certaines contrées de Suède, d'Allemagne, de Suisse, un pain excellent. S. Thomas la tient pour matière invalide de l'Eucharistie, parce qu'elle diffère spécifiquement du *triticum.* Mais de nombreux théologiens pensent autrement. « De spelta proprie dicta, écrit l'un d'eux (Voit, cité par Cappello, *l. c.),* alias etiam dicta frumentum svevicum (blé de Suède), scriptores germanici Sanct-Gallenses, Tanner, Laymann, Gobat, Hannoldus, Illsung, Leonardelli censent esse materiam validam et licitam; eo quod ex spelta fiat panis usualis, optimus et candidissimus, etiam usitatus in aulis principum et etiamnum sine scrupulo adhibeatur præsertim in Svevia et Helvetia, etiam conscîis Nuntiis Apostolicis et Episcopis ; adeoque censeri debere panem triticeum. » Et voilà, certes, qui n'est pas sans émouvoir. Car si, sous le regard de l'autorité diocésaine et même du Nonce apostolique, on se sert de la farine d'épeautre pour confectionner les hosties, c'est qu'elle répond à l'appellation de froment sans aucun doute, de *triticum,* semble-t-il également. Et pourtant d'aucuns le contestent : « *Spelta,* dit Forcellini, *...genus frumenti quod idem putatur cum ea.* »

On voit, par cet exemple, l'embarras du théologien à se prononcer sur la validité de la farine d'épeautre. Les uns, selon le conseil de De Lugo, en appelant à l'estimation commune en affirment la validité, parce qu'elle est du froment aux yeux du peuple, qui en fait usage pour fabriquer son pain ; les autres la nient parce qu'elle n'est pas certainement ce froment qui répond au vocable de *triticum.* Quel parti prendre ? Ne sera-t-il point sage de la déclarer matière douteuse, partant à écarter toutes les fois qu'on aura à sa disposition du *triticum* incontesté, et à n'adopter qu'en cas de grave nécessité ?

Ceci, cher correspondant, vous aidera à comprendre le texte d'Arregui, qui, pour éviter la confusion, aurait besoin d'explication. Mais son *Summarium* ne comporte pas les développements que, nous le disons encore une fois, le lecteur trouverait dans un bon manuel de séminaire. La phrase : « Est graviter illicita per se, at valida : panis triticeus cui parva quantitas alius frumenti immisceatur, » suppose qu'il y a du froment qui n'est pas le *triticum,* seule espèce à employer pour la validité.

Quant au seigle, une confusion s'établit à son sujet selon qu'il désigne une variété de froment ou blé véritable, ou bien une graine différente. « Siligo, dit Noldin *(De Sacram.,* nº 106), non idem apud omnes significat : juxta alios enim siligo idem est ac secale, juxta alios autem tritici speciem eamque optimam denotat ; pro diversa igitur siliginis significatione panis siligineus valida vel dubia materia erit. Materia dubia si est idem ac secale. » *Dubia ?* Oui pratiquement, puisque, à l'encontre de notre sentiment qui le tient pour matière invalide parce que nous le croyons de nature tout à fait différente du blé, nous avons l'opinion de ceux qui, comme Gobat, tiennent pour matière valide de l'Eucharistie toute farine avec laquelle on fait le pain usuel. Or en certaines régions le pain de seigle est le pain usuel, et le seigle est dénommé froment. Le jeu des probabilités impose cette solution pratique, que Marc Gestermann exprime en ces termes : « Materia dubia esset panis ex secali (seigle) ; quia quamvis sit a tritico diversum, est tamen in multis regionibus panis usualis, et hoc sufficit, juxta Gobat, ut considerari possit tanquam materia valida consecrationis » (tom. II, nº 1519). Résumant sa pensée sans entrer dans toutes les discussions préalables qu'elle suppose, Arregui se contente de dire : « Quoad siliginem seu secalem, farrem seu speltam, hæc sit regula : est materia valida quidquid communi hominum æstimatione est verum triticum. » C'est un peu trop laconique pour ne pas laisser le lecteur perplexe.

Q. — Voudriez-vous tirer au clair la question de la *simulation* et *dissimulation* des sacrements, l'une défendue même pour sauver sa vie, l'autre licite *ex justa causa ?*

Lehmkuhl, je crois, met entre les deux procédés la distance du ciel à la terre... ; puis lui-même hésite à spécifier si dans le cas de consentement matrimonial *ex gravi metu* il s'agit de simulation ou de dissimulation.

R. — Il ne sera jamais permis de simuler un sacrement, mais, pour une cause raisonnable, il

sera permis de le dissimuler. Voilà ce qu'enseignent les théologiens, s'appuyant sur la condamnation par Innocent XI de la proposition suivante : « Urgens metus gravis est causa justa sacramentorum administrationem simulandi. » (Denz., nº 1179).

Unanimes en théorie, ils ne sont pas d'un accord aussi parfait dans la pratique. Dans quelques cas particuliers, notamment à propos du mariage, ils hésitent pour dire s'il y a simulation, partant péché grave ou bien simplement dissimulation. D'où vient cette divergence pratique, qui a suscité votre étonnement ? C'est ce que nous allons rechercher.

Simulation et dissimulation sont deux termes souvent mal interprétés En apparence ils désignent la même chose, alors qu'en réalité ils sont aux antipodes. Tous deux, en effet, renferment la même idée de cacher. Parlant d'un objet on dit qu'on le dissimule quand on le cache en le dérobant aux yeux des spectateurs ; on dit qu'on le simule, quand, par une fiction, on le fait paraître aux yeux des spectateurs. Dans le premier cas, l'objet existe réellement et la dissimulation laisse croire à son inexistence ; dans le second cas, l'objet n'existe pas réellement et la simulation fait croire à son existence.

Transportons-nous en matière sacramentaire. Quand je *simule* un sacrement, je pose des actes qui font croire à l'existence du sacrement, alors qu'il n'existe pas. Le spectateur et le sujet disent : « J'ai été témoin de la collation d'un sacrement. » Ils affirment l'existence du sacrement Quand je *dissimule* un sacrement, je cache le refus, la non-collation du sacrement, spectateur et sujet (si je ne les préviens pas) disent : « J'ai été témoin de la collation d'un sacrement. » Ils affirment l'existence d'un sacrement. Dans les deux cas, le résultat est identique : ils se trompent et leur affirmation est fausse, puisque dans les deux cas il n'y a pas eu de sacrement. A cause de cela, on est porté aussi à identifier la simulation et la dissimulation, puisqu'elles aboutissent au même résultat ; l'une et l'autre sont une cachotterie pour faire croire à l'existence d'un sacrement qui n'a jamais existé.

Il y a pourtant entre l'une et l'autre une différence du tout au tout. En effet, quand je *simule* un sacrement pour faire croire à sa réalité, je me sers des éléments mêmes qui concourent à la confection dudit sacrement, mais dans lesquels je glisse clandestinement une cause d'invalidité. Prenons un exemple sur la scène d'un théâtre On simule une bataille ; comment s'y prend-on ? On amène des soldats en armes, on les dispose en ordre de combat, on donne le signal et ils s'ébranlent, font usage de leurs armes, etc. Mais celles-ci sont chargées à blanc, font beaucoup de bruit et pas de blessures. La bataille n'est qu'un simulacre de bataille, parce qu'on a substitué aux cartouches à balles, élément essentiel d'un vrai combat, les cartouches à blanc qui transforment la réalité en simple simulacre. De même dans la simulation d'un sacrement : je rassemble, par exemple, la matière et la forme que j'applique vraiment au sujet, mais clandestinement je n'ai pas l'intention de faire ce que fait l'Eglise. Par défaut d'intention requise pour la validité, par substitution clandestine d'une intention contraire, j'ai tué dans l'œuf le sacrement que je confectionnais. Mais il faut bien en faire la remarque, je me suis servi, pour mon simulacre, des éléments réels qui concourent essentiellement à la production du sacrement.

Au contraire, quand je *dissimule* un sacrement, plus exactement la négation, la non-production d'un sacrement, je n'utilise nullement des éléments sacramentels, je ne pose pas des gestes sacramentels, comme apport de la matière et prononciation des paroles qui constituent la forme, je ne fais rien du tout ou bien je fais tout autre chose. Un exemple : je veux dissimuler aux voisins d'un malade à l'hôpital l'absolution que je crois ne pas pouvoir accorder. Je donne à mon pénitent la bénédiction qui contient le signe de la croix, et je continue par la récitation d'un *Ave Maria*. Les voisins qui me regardent en concluent que j'ai donné l'absolution. Je n'ai pas à les détromper. Mais je n'ai nullement fait le simulacre d'une absolution, car je n'ai pas dit un mot de sa formule.

La différence est donc bien réelle et profonde entre la simulation et la dissimulation La simulation est une production fictive du sacrement dans laquelle tous les éléments requis pour la validité sont extérieurement disposés, mais en fait sont viciés par le ministre, de telle sorte que le sujet lui-même est immanquablement trompé sur la réception du sacrement qu'il venait demander. On peut simuler un sacrement de trois manières, selon qu'on falsifie la matière, la forme, ou l'intention. On peut en effet se servir d'une matière invalide : par exemple, au lieu de l'eau pour le baptême, prendre de l'alcool, ou bien, au lieu du vin pour l'Eucharistie, prendre une liqueur qui lui ressemble. La forme est facile à invalider : l'adjonction à voix basse de la négation : *Ego te* (NON) *absolvo*. Plus facile encore l'intention que le ministre change à son gré. Bref, on pourrait définir la simulation : « un changement illicite de la matière, ou de la forme, ou de l'intention nécessaire opéré par le ministre en vue de rendre nul le sacrement, qui semble extérieurement valide, et d'induire en erreur le postulant. » La dissimulation est l'accomplissement d'un geste non sacramentel en vue de tromper non le postulant lui-même, que le ministre avertit au besoin, mais les autres en leur donnant l'occasion de se tromper.

La simulation, on le pense bien, est un sacrilège, car c'est la profanation d'un sacrement. Le ministre qui la pratique se sert d'une chose sainte pour tromper grossièrement le sujet du sacrement. C'est un mensonge de fait, sinon de parole, qui porte à la victime un grave dommage spirituel. Double péché, dont la gravité n'échappe à personne.

L'application de ces données a, dans la pratique, donné lieu à des divergences d'opinion, soit pour la réception de la Sainte Eucharistie, soit pour le mariage. Il nous faut donc en dire un mot.

a) Serait-il permis de présenter seulement la Sainte Hostie consacrée, et de la replacer dans le ciboire, à un fidèle qui ne pourrait point, sans donner du scandale, s'abstenir d'aller à la sainte table? Oui, car il n'y a pas, dans ce geste du prêtre présentant la sainte Hostie en traçant avec elle un signe de croix sur le fidèle à genoux à la sainte Table, la simulation de la communion, mais la dissimulation. On cache ainsi aux assistants l'abstention du fidèle, qui, lui, ne se trompe pas, adore et reçoit la bénédiction du St-Sacrement. Il n'y a pas d'action sacramentelle accomplie [1].

Dans les mêmes conjonctures, il ne serait pas permis de présenter au fidèle, communiant fictif, même averti et consentant, une hostie non consacrée. Ce serait un acte d'idolâtrie au moins matérielle, qui est un péché. S. Thomas est *formel* : « Hostia non consecrata nullo modo debet dari loco consecratæ ; quia sacerdos hoc faciens, quantum in se est, facit idololatrare illos, qui credunt esse hostiam consecratam, sive alios præsentes, sive etiam ipsum sumentem, quia, ut Augustinus dicit : nemo carnem Christi manducet, nisi prius adoret. » (IIIa Pars, q. 80, art. 6, ad 2). Quant au prêtre qui simulerait la consécration sans l'accomplir, exposant ainsi les fidèles à adorer du simple pain, il ferait, dit S. Alphonse, se référant aux rubriques du Missel, un péché plus grave que de consacrer et de communier sacrilègement. (S. Alph., *Theol. mor.*, l. VI, n. 59).

b) Est-ce simuler ou dissimuler le sacrement de mariage que de donner un consentement fictif? Le cas n'est pas chimérique. C'est, par exemple, une fiancée qui, contrainte par sa parenté d'épouser un jeune homme qu'elle n'aime pas du tout, donne un consentement forcé, prononce le « oui » obligatoire sous l'empire de la crainte, pour éviter des représailles, pensant nettement le contraire, mais au fond de son cœur. On sait que les époux sont les ministres du sacrement.

C'est peut-être là, dit Lehmkuhl, une simple querelle de mots. Quelques-uns, sans doute, en songeant que le sacrement est inséparable du contrat, s'obstinent à voir dans l'acte de l'époux qui donne un consentement fictif une véritable simulation, partant un grave péché de sacrilège. Nous ne partageons pas leur opinion ; mais, avec la majorité des théologiens, nous croyons plus vrai de dire qu'il n'y a qu'une dissimulation qui, si elle est motivée par de justes raisons, est licite et parfois très louable.

Le consentement matrimonial, en effet, ne diffère pas en soi des autres contrats, et en suit les règles. Or, devant contracter sous l'empire de la crainte, la jeune fille timorée se trouve dans la situation de l'homme aux prises avec un injuste agresseur. Le consentement qu'elle profère n'est point libre, et de ce fait n'a aucune valeur : il est nul, et invalide le contrat. Son fiancé ne saurait s'y tromper. S'il prend pour du bon argent le « oui » extorqué, sans penser au moins qu'il renferme une restriction mentale bien permise en pareil cas, sa naïveté est grande, mais ne peut en rien valider un contrat qui, de soi, est nul. La jeune fille n'imagine pas un stratagème pour échapper aux injustes vexations dont elle est l'objet. Les circonstances donnent à sa parole une signification non équivoque, et le droit déclare sans ambage la nullité de son acte par défaut de liberté essentiellement requise. Qu'on dise, si l'on veut, qu'elle a simulé le contrat ; on ne saurait dire qu'elle a simulé le sacrement, parce que, précisément, le contrat invalide de plein droit ne saurait être matière du sacrement. Car, à la différence de l'opinion précédente, tout en reconnaissant que le sacrement est inséparable du contrat, il faut admettre la priorité logique du contrat à l'égard du sacrement. Il y aurait simulation de sacrement si, le contrat étant valide, le contractant y introduisait une cause de nullité. Comment le ferait-il, puisque d'abord invalide le contrat est inexistant? Il n'y a donc pas simulation défendue, mais dissimulation licite ; licite et louable, car par le consentement fictif donné au contrat, la jeune fiancée prévient la nullité d'un mariage, l'invalidité d'un sacrement.

Il en irait peut-être autrement si la jeune fille agissant librement et n'ayant aucun motif, donnait un consentement fictif. Car si tout à l'heure elle était, en refusant intérieurement son consentement, en état de légitime défense, à présent elle trompe sciemment son partenaire, qui n'a aucune raison ni aucun indice de soupçon, pour s'arroger à la faveur du contrat matrimonial les droits de l'épouse. Tout à l'heure elle usait de son droit, à présent elle commet une injure ; son acte peut être regardé comme un simulacre de mariage, contrat cela va sans dire, et probablement aussi sacrement. C'est pourquoi Marc-Gestermann a peut-être été bien inspiré en tranchant le débat de toute cette question par la distinction suivante. Donner sans motif, *nulla ratione cogente*, un consentement fictif est *plus probablement* un grave péché de sacrilège, *probabilius grave sacrilegium*, pour la raison bien simple que le contractant qui agit de la sorte tente d'acquérir les droits matrimoniaux *« quasi ope sacramenti, »* comme à l'aide du sacrement, ce qui est une grave irrévérence. Par contre, donner un consentement fictif pour un juste motif n'est pas un péché, parce que le contractant simule seulement le contrat et fait un légitime usage de la restriction mentale.

Notre définition de la simulation s'accorde avec cette opinion.

---

[1] Il est évident qu'on ne doit recourir à ce procédé que pour une raison grave, à cause de la révérence due à la Sainte Eucharistie. Nous avons vu un vénérable prêtre agir de la sorte à l'égard d'un enfant de la Première Communion, au temps passé où elle faisait l'objet d'une particulière solennité religieuse doublée d'une fête de famille, parce que l'enfant avait en secret rompu le jeûne eucharistique.